نقد السياسة: الدولة والدين

المؤلف: **برهان غليون**

الناشر: **المؤسسة العربية للدراسات والنشر**، (بيروت، الطبعة الأولى 1991) 560 صفحة.

مراجعة: رفيق عبد السلام*

نقد السياسة: الدولة والدين من آخر الكتب التي صدرت للدكتور برهان غليون. ويعد هذا المؤلف بمثابة تتويج لكتاباته السابقة التي تناولت هذه الإشكالية مثل المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات (1979) واغتيال العقل (1989) ومجتمع النخبة (1989) و الوعي الذاتي (1988) والتي تلاها المحنة الغربية: الدولة ضد الأمة (1990) إلى جانب الكتاب الذي بين أيدينا. صدر نقد السياسة عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عام 1991م. وقد تضمن هذا الكتاب خمسة أقسام كبرى مهد لها المؤلف بمقدمة تأطيرية، كما تضمن كل قسم من الأقسام الخمسة فصولاً فرعية.

الثورة الدينية

يمكن القول، من خلال ما يتم متابعته ورصده من كتابات الدكتور برهان غليون، إن هاجس الفكر الإسلامي وإحيائه بما يستجيب لحاجات نهضة العرب والمسلمين في وضعهم الحاضر قد مثل محور اهتمام خاص لديه انتظم كتبه: **الوعي الذاتي، ومجتمع النخبة، واغتيال العقل**، ليتم تناوله بصورة مركزة في الكتاب الأخير نقد السياسة: الدين والدولة. والإسلام بالنسبة إليه ما زال ذا أثر بعيد في تحديد ملامح الواقع العربي ومسارات مستقبله. كما أن الممارسة السياسية معنية بالشأن الديني الإسلامي، سواء كان ذلك داخل السلطة أو في المعارضة نظرا لما للإسلام من وظائف في تحديد أسس المشروعية وتوجيه القيم الثقافية والرمزية المهمة للفعل السياسي والاجتماعي.

* باحث تونسي، عضو معهد دراسات المغرب العربي – لندن. بكالوريوس فلسفة من جامعة محمد الخامس بالرباط – المغرب.

ونحن نعلم أن الإشكالية السياسية قد طرحت، من الناحية التاريخية، بحدة على الفكر العربي الإسلامي في مطلع هذا القرن بعد تداعي آخر مقومات الشرعية الرمزية المجسدة بـ "فكروية الأمة الجامعة"[1] التي كانت تقدم نفسها، بالرغم من "تفسُّخها"، على أنها غطاء مقبول لمشكل الشرعية التي تستند إليها السلطة، وعلى أنها نبع للقيم السياسية التي يمارس بها الحكم، وإطار للسيادة والقوة والولاء المعنوي لجماعة قد ترسخت في الوعي باعتبارها الإطار الجامع لأمة الإسلام والمسلمين؛ فما كان من الممكن لانهيار هذه السلطة إلا أن يحدث، ضرورة، فراغا حقيقياً في عالم العرب الفكري والسياسي وفي واقعهم العملي.

وقد مثل كتاب الشيخ الأزهري علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، الذي جاء في غمرة تلك الحيرة والتردد التي لفت الفكر العربي الإسلامي تزامنا مع اهتزاز مقومات الشرعية وبدايات التوسع الغربي، بمثابة إعلان عن تلك التمزقات التي بدأت تمس لا النخب الحديثة فقط، بل المؤسسة التقليدية بكل مواريثها ومسلماتها. فإذا كان هذا الكتاب قد أثار ما أثار من جدل وردود فعل على الرغم من ضآلة ما جاء به من أفكار أصلية وطريفة بالمقارنة مع ما كان الفكر العربي الإسلامي قد طرحه في الحقبة السابقة، فذلك بالضبط لأنه مثل بلهجته وأسلوبه ومنهجه إعلاناً عن تفجر المعركة السياسية داخل الإجماع التقليدي الذي حاولت الحركة السفلية الإصلاحية أن تجعل منه وعاء للتجديد ومستندا له. فما كان لعلي عبد الرازق أن يجاهر بقوله ذاك لو لم تتوفر له شروط تاريخية وثقافية و"أيديولوجية "كانت تسمح بتداول خطابه والإصغاء إليه.[2]

وقد كان لتبلور رؤيتين متعارضتين إزاء إشكالية الدولة والشرعية: الأولى تسعى إلى أن تكون تواصلا مع مفهوم الخلافة، والثانية مستمدة من فكرة القومية الصاعدة في الغرب، مساهمةٌ خاصة في انهيار التوازن الداخلي للفكر السلفي والإصلاحي الإسلامي منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر، ذلك الفكر الذي حرص على المصالحة بين القيم الإسلامية ومكتسبات العصر، وما زال يحرص على ذلك إلى وقتنا الحاضر.

وما زالت إشكالية السلطة بكل توابعها ومحمولاتها مركز الإشكال في الوعي العربي الإسلامي، حتى إن حركة هذا الفكر تبدو وكأنها حركة "اعتماد دائري" لا حركة نقلة، فما أن تبرح مكانها حتى تعاود الرجوع إليه بنفس الهواجس والتساؤلات .وقد ازداد الاهتمام بهذه الإشكالية بصورة ملحة في السنوات الأخيرة مع صعود التيار الإسلامي إلى حقل العمل السياسي وتزايد التصدّعات والتأزمات في شرعية النخبة السياسية في العالم العربي والإسلامي. ومن أكثر هذه الأسئلة إلحاحاً تلك التي تتعلق بماهية السياسية وعلاقتها بالدين، وموقع

1 نستخدم لفظة "فكروية" بدلاً عن كلمة "أيديولوجيا" وبمعنى أوسع مما تعنيه العبارة الأخيرة في الاستعمال الغربي لها.

2 تشير "ابستمولوجيا" المعرفة (أو ما يمكن التعبير عنه بفقه المعرفة) إلى أن هناك شروطاً تاريخية وثقافية محددة يسميها فوكو بالابستيميا (Episteme) هي التي تسمح بتداول خطاب ما وترويجه، في هذا الشأن أو ذلك من شؤون الفكر والحياة.

الدين في الواقع الاجتماعي، وحقيقة تراث الإسلام وعلاقته بالسياسة... الخ. ويبدو أن الهم الأساسي لبرهان غليون يتركز حول كيفية ترتيب علاقة الإسلام بمجموع القيم الثقافية الموجّهة ولأوجه ممارسة السلطة واشتغالها بحيث يمكن قراءة هذا الكتاب حسب إشكالياته الكبرى وما تفرع عنها من قضايا وإحالات جانبية أخرى.

الثورة السياسية

يقف الكاتب في بداية القسم الثاني من الكتاب عند ملامح التحول في الفكر السياسي الحديث من خلال بروز قيم المواطنة وأسس الرابطة المدنية التواضعية على أنقاض نظام القداسة والكهانة الكنسية، حيث إن "جوهر القاعدة التي قام عليها النظام الحديث ونشأت بقوتها الأمم التي تملك مبدأ المواطنة" (ص140)، أي النظر إلى المشاركة الواعية للفرد الحر والمسؤول بوصفها قاعدة التضامن الوطني وبناء الرابطة العمومية. وتقوم المواطنة على نظام يعترف بالاختلاف والتناقض على مستوى المصالح الاجتماعية، مع العمل على ضبط هذا التناقض وتنظيمه بتطوير وسائل "الحق والقانون"، فضلا عن ابتداع جملة من الآليات الموجهة للإرادة العامة، والمؤطرة لها. ويحدد غليون، السياق العام لتشكل هذه القيم السياسية الجديدة عبر التطور التاريخي للتجزئة الغربية وما رافقها من حركة منازعة ونبذ للإطلاقيات الكلية والكنسية، نشأت في الغرب وداخل المجتمع المناهض للكنيسة روح الثورة السياسية، أي مجموع القيم والقواعد والمنظورات التي ستقوم عليها المجتمعات الغربية الحديثة (ص 164). وقد نشأت هذه الثورة السياسية –مثلما تدل على ذلك سياقاتها التاريخية والفكرية– بالتوازي مع نزعة النشأة الإنسانية.[3] وإعادة الاعتبار للسعادة الأرضية محل الملكوت الأسمى، مع الاتجاه نحو تقديس العقل والطبيعة.

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة للتجربة الغربية، فإن نظيرتها العربية الإسلامية قد كانت لها وتيرتها وسياقاتها الخاصة بها، فقد حصل للدولة الحديثة عند انتقالها إلى المجتمعات العربية الإسلامية الأمر نفسه الذي حصل للدين المسيحي الذي انتقل إلى أوروبا. فقد أرادت هذه الدولة أن تكون موضوع عبادة وتأليه جديدين؛

---

3 النزعة الإنسانية هي تيار عام عبر عن نفسه بصورة نسقية في الفلسفة الغربية الحديثة ابتداءً من القرن السابع عشر. ويتسم هذا التيار بالاحتفاء البالغ بالإنسان وإحلال ملكاته العقلية بوصفه سيد نفسه من خلال إرادته الخيرة، وبالتالي بوصفه مالكاً بزمام مصير العالم؛ وهو ما نجد أصداءه عند فلاسفة القرن السابع عشر ثم فلاسفة التنوير (The Enlightenment) في القرن الذي يليه.

وهكذا، "بدل على أن تكون هذه الدولة مولدة للسيادة الوطنية وأن تتحول إلى منبع لقيم الحرية مثلما هو الأمر بالنسبة للدولة الغربية، فإنها أصبحت أداة استلاب جماعية ورمزاً للروح القهرية والأمنية" (ص 157).

وبقدر ما جاءت السياسة المدنية في التجربة الغربية نفياً لسلطة الكنيسة والكهنوت الديني عامة، فقد كان تأكيد قيم المواطنة والتحررية الإنسانية مرتبطاً، إلى حد كبير بتأكيد الطابع المدني أو اللاديني للسلطة، ونزع كل ألوان القداسة عنها. وبقدر ما كانت قيم التحرر الإنساني مرتبطة في مسار التاريخ العربي الإسلامي بالثورة الروحية، فقد كانت مستندة إلى الإسلام، بنسقه القيمي ورموزه الثقافية المناهضة لكل ألوان الشرك والمؤكدة على معاني التوحيد والمساواة.

ويؤكد غليون أن تَمَثُّل إطار الدولة الحديثة ومجمل القيم السياسية الملازمة لها لم يكن نتيجة تطور طبيعي وذاتي في التجربة التاريخية العربية في العصر الحديث بقدر ما كان ذلك نتيجة لانهيار النظام القديم تحت تأثير الضغط المادي والعسكري والنفسي والثقافي للحضارة الغربية. فعلى أنقاض نظام السلطنة التقليدي المتفكك تمكن العرب من تأسيس "العصبية الوطنية"، ولكن ذلك لم يؤد إلى تحقيق الأهداف المناطة بها. فقد اصطدم هذا الإطار، في العالم الثالث عموما والعالم العربي الإسلامي خصوصا، بما يمكن تسميته عجز الدولة فاقدة السياسة عن أداء مجمل المهام المنوطة بها والاستجابة للآمال الكبرى المعلقة عليها (ص157). وقد أدى الطموح لبناء الدولة القومية إلى " تفرخ أكثر النظم الاجتماعية والسياسية ميكانيكية وانعداماً للَّحمة الوطنية". وبذلك لم يعمل استيعاب الجماعات المحلية في أطر الدولة الوطنية الحديثة على بناء الأمة المندمجة عضوياً، بل تحولت هذه الدولة إلى أداة تفكيك للبنية التقليدية للمجتمع لتحل محلها شبكة واسعة من أدوات العنف والرقابة.

وفي معرض رصده للأزمة العامة التي يتخبط فيها الواقع العربي في مستوى العلاقة القائمة بين الدولة والمجتمع وغياب السلطة الثابتة ومقومات الشرعية، يحدد الدكتور غليون الآثار الاجتماعية الناجمة عن ذلك. فهو يرى أن اهتزاز معايير السلطة ونظام التراتب الاجتماعي وعلاقات الولاء، كل ذلك أدى، مع انفجار النظام السياسي، إلى خراب الشبكة الدقيقة من التراتبات والصلاحيات والولاءات التي تكون السلطة، وبالتالي إلى انغلاق عناصر النظام بمجملها. وهكذا أدى غياب المعايير والأصول التي تضبط علاقات السلطة الاجتماعية وتوزيع الصلاحيات، مثلا، إلى أن تتدخل السلطة السياسية في كل صغيرة وكبيرة من حياة الجماعات والأفراد بل إلى الإلغاء الشرعي لكل حياة شخصية وفردية مستقلة "(ص187).

وهذا ما يفسر في الوقت نفسه ميل الدولة العربية المتزايد إلى استعمال العنف والتنكيل برعاياها بدل أن تكون راعية للسلم الأهلي والمصلحة العامة. "فبنفس الدرجة التي تبدو فيها الدولة عندنا على غاية القوة والبطش من الناحية المادية، فإنها في الواقع على غاية الهشاشة والضعف من الناحية المعنوية والأخلاقية والسياسية" (ص187). وما كان لانفجار الأزمة الراهنة للدولة العربية إلا أن يطلق مختلف قوى الرفض والاحتجاج من عقالها بعدما كانت خاضعة لفترة طويلة، لثقل القمع والضغط، وأن يطلق بالتالي المنافسة على رسم خريطة جديدة لاقتسام العالم الاجتماعي ومختلف المصالح، وهو ما يؤدي في نهاية المطاف إلى تخريب السياسة من أصلها بعدما يتم تحويلها إلى نوع من الرهان للسيطرة على جهاز الدولة باعتباره مركز تكثيف القوة والمصالح.

نقد الدولة

لقد أثار المد الإسلامي في العقود الأخيرة – ولا يزال يثير – لدى قطاع واسع من الباحثين تساؤلات متشعبة ومتعددة تتعلق بماهية حركات الإحياء الإسلامي، ومصادر قوتها، وعوامل انتشارها وكذا أهدافها القريبة والبعيدة. ويبدو أن نمو الحركات الإسلامية جاء على غير تحليلات وتوقعات العلوم الاجتماعية بمناهجها ومقولاتها الوضعية. وهي تحليلات ترى، بصورة عامة، أن مسار التاريخ الكوني يتجه بصورة حتمية نحو "خيار العلمنة". ومن مقتضيات ذلك، وفقا لمنطق تلك التحليلات وتراجع مكانة الدين والممارسة الدينية في مستوى السياسة والحياة العامة لصالح قيم "العقلنة والتحديث." ويرى غليون أن السؤال المحتم الذي يخشى الكثيرون من عناصر النخبة العربية الجهر بطرحه هو الآتي: ما الذي يجعل الإسلاميين اليوم أقدر من غيرهم على تعبئة الجمهور على برنامج إسلامي بعدما كان هذا الجمهور يسير لفترة طويلة وراء البرامج القومية واليسارية؟ (197)

تكاد مختلف الطروحات الرائجة وسط القطاع الأوسع من النخبة العربية تجمع على الربط بين نمو الحركة الإسلامية واتساع دائرة الإخفاق الاجتماعي والاقتصادي في أغلب البلاد العربية والإسلامية، وعلى أساس أن انتشار تلك الحركات هو نوع من التعبير عن الحيرة والقلق الناجمين عن ذلك الإخفاق أكثر مما هو ثمرة تحول حقيقي وعميق- في معتقدات الفئات الاجتماعية- نحو الإسلام، أو نتيجة لصحوة ضمير، أو وعي ديني. وقد ذهب فريق إلى الزعم بأن الحركات الإسلامية هي مجرد "ردة عقائدية وفكرية على عملية الحداثة

وحركة التحول الحضاري، مصدرها استمرارية القيم القديمة والخوف من التحديث والمغامرة التحضيرية" (ص200).

من الواضح هنا أن القاسم المشترك بين مختلف هذه التفسيرات هو ربطها بين تنامي الحركة الإسلامية في المجتمعات العربية ومجموعة من القيم والمواقف والأوضاع السلبية. ومن"الطبيعي، في هذه الحالة، أن لا ينظر إلى القيم الفكرية والروحية المتضمنة في هذه الطفرة السياسية والروحية والدينية نظرة إيجابية"، كما يرى مؤلف كتاب نقد السياسية. وكثيرا ما تتقاطع هذه التحليلات – وما ينتج عنها من مواقف عدائية، في أغلبها، من التيار الإسلامي – مع السياسات الأمنية للدولة والأجهزة التي يبقى إضعاف الطرف الإسلامي واستئصاله من الحياة السياسية والثقافية هدفها الأول وهاجسها الأكبر في الوقت نفسه.

إن حالة الصراع والاستقطاب حول الإسلام تتجاوز مستوى توزيع الثروة أو السلطة السياسية بالمعنى المباشر للكلمة، بقدر ما تتعلق بعادة توزيع "رأس المال المرجعي، أي إعادة بناء القيم الكبرى التي توجه النظام في كليته وتحدد، على المدى البعيد، إطار توزيع السلطات جميعا ومواقع الفئات الاجتماعية المختلفة. وهذا هو الدافع الأساسي، في نظر المؤلف، إلى زيادة الطلب على الإسلام بما هو "رأسمال" قابل للتثمير لما يمثله من إمكانيات تعبوية وشرعية وتنظيمية، ولما يجعل منه في الوقت ذاته أحد الرهانات الكبرى للحركة الإسلامية السياسية في الوقت الراهن ينبع من قدرة المرجعية الإسلامية، الحضارية والدينية، على تقديم فرص لإعادة بناء العقيدة الاجتماعية التي انهارت أسسها "التحديثية "والقومية. وبناء على هذا ينتهي غليون إلى القول بأن الحركة الإسلامية في العصر الحديث هي حاصل التقاء ثلاثة عوامل تاريخية كبرى:

1- حركة الإحياء الإسلامي بالمعنى الواسع للكلمة، أي بما هي استعادة بطيئة، ولكن دائمة ومستمرة، للثقافة الإسلامية "الكلاسيكية" وتمثل لقيمها.
2- تنامي المعارضة الإسلامية بموازاة أزمة الشرعية التي تعيشها الدولة والسياسة في الواقع العربي. ولا تنبع هذه الأزمة من تفاقم نظم الاستبداد وحدها، ولكن من تراجع قدرات "الدولة القطرية الوطنية" نفسها وتضاؤل إمكانياتها في مواجهة الحاجات الاجتماعات الأساسية.
3- اتساع ظاهرة الاحتجاج الاجتماعي وشمولها نتيجة للأزمة الاقتصادية دون شك، ونتيجة لتبدل طبيعة القوى الاجتماعية وتفاقم التفاوت بين النخبة والشعب وتنامي قيم المساواة والندية وما يرتبط بها من مفاهيم (ص266-267).

ويبرز برهان غليون في القسم الرابع من الكتاب السياقات العامة لنشأة العلمانية الغربية التي جاءت، في رأيه ردا على تحديات وحاجات واقعية وملحة عاشتها المجتمعات الغربية. وقد طرحت العلمانية بمعنيين اثنين: الأول إجرائي سياسي يتعلق بتنظيم العلاقة بين الدين والدولة عموما، ومضمونه الحقيقي نزع القدسية عن وظائف الدولة وممارسة الحكام وإخضاعها جميعا للمناقشة العقلية والمحاسبة البشرية. والثاني فلسفي معناه "إدارة الرأسمال الفكري, وتنظيم العلاقات داخل العقل نفسه بين مصادر القيم والرموز المختلفة, القديمة والحديثة ,الدينية والعلمية، الروحية والمادية، الأرضية والسماوية" (ص281).

وينبه الكاتب إلى أن التجربة التاريخية العربية لم تحتج الى الحل العلماني لأنه لم يكن يعبر لها عن حاجة أصيلة وعميقة, ولأنها لم تعرف نفس الخصومة بين الحقلين الديني والسياسي،مثل ما كان الأمر مع التجربة السياسية الغربية .ولذلك لم يحتج الأمر هنا الى ظهور العلمانية نظرية لتحرير الدولة من سلطة الكنيسة ولاستقلال الديني عن الدنيوي داخل منظومة القيم الاجتماعية والفكرية. ولكن الذي حصل –على العكس تماما– هو "الإحياء السياسي للدين كإطار لإعادة ترميم الدولة القانونية وتأمين الشرعية ومقاومة السلطة الفردية والتسلط السياسي والانحطاط" (ص287). كما أن طبيعة الإسلام المنفتحة والرافضة لكل أشكال "مأسسة" الحقيقة الدينية وتنميطها واستخدام السلطة البابوية وفسح المجال أمام الاجتهاد العقلي الحر، كل ذلك كان له الفضل في إضفاء الطابع المدني على السلطة، واستبعاد كل أشكال الكهانة والقداسة عن الحكم.

وعليه، فبقدر ما كانت العلمانية الغربية "اكتشافا إيجابيا خطيرا ومبدعاً بما أعطته من فرص سياسية لفك الاشتباك الذي كلف المجتمع عشرات الحروب بسبب الصراع على الدمج بين الدولة والاعتقاد الفكري, تهدد العلمانية المتحولة إلى دين وعقيدة بتخريب الوعي السياسي وتعميق الخلط بين سلطة الدولة وبين مذهب الفرد وعقائده", مثلما هو الشأن في العالم العربي. ويكمن مصدر الأزمة, في رأي غليون, في عملية المماثلة التي أقامها الفكر السياسي العربي بين صيرورة المجتمع العربي الحديث والصيرورة التاريخية للمجتمعات الغربية المسيحية الوسيطة, في غياب الوعي بمستوى الاختلاف والخصوصية. ذلك "أن أصل المشكلة عندنا وهي حقيقية، لا يكمن في سيطرة الدين و الدولة أو السلطة الكهنوتية على الدولة واعتدائها عليها وعلى اختصاصاتها، وإنما تنبع –بالعكس تماما– من مصادرة الدولة للدين وسيطرتها عليه واحتوائه وتوظيفه في استراتيجيتها الخاصة, ورفضها السماح لغيرها بمثل هذه الممارسة" (ص322).

ولذلك يرى غليون أن أساس المشكلة لا يمكن في المعتقد الديني ولا في عملية المزاوجة بين الديني والسياسي، ولكن أصل المشكلة يكمن في نظام الدولة العربية ذاتها وآليات اشتغالها التي تحتاج إلى عملية تصويب

وإصلاح جذريين .وعلى هذا الأساس "لن يكون هناك أي أمل في تجاوز السلطة الأتوقراطية والشرور النابعة منها, سواء بنت شرعيتها على العقيدة الدينية أو المدنية إلا بإصلاح الدولة في مفهومها ودورها وطريقة عملها, أي في علاقاتها مع المجتمع والدين والمؤسسات الأخرى" (ص335).

وخلاصة الأمر أنه إذا كانت المجتمعات الغربية المسيحية التي أفرزت الحل العلماني قد عانت من سيطرة رجال الدين والكنيسة على الدولة وتغلب القيم الكهنوتية المعادية للعقل على الوعي والثقافة, فإن المجتمعات العربية الإسلامية قد رزحت لفترة طويلة تحت نظام سيطرة رجال الدولة على السلطة المطلقة وغلبة الروح الذرائعية على الوعي والممارسة بما في ذلك الممارسة الدينية نفسها (ص241-243).

السياسة والشريعة

وفي القسم الأخير يتناول غليون إشكالية الاستقطاب السياسي والثقافي –التي تشق الساحة العربية الإسلامية– بين مطلبي الدولة الإسلامية والعلمانية. "فبقدر ما تفيد المطالبة بالدولة الإسلامية تعميم الطابع الإسلامي الثقافي والديني على الدولة أسوة بالمجتمع، يعبر موقف العداء لهذه الدولة أو استبعاد الإسلام من الدولة أو إلغاء وظيفته الأساسية والتقليدية فيها عن إرادة زعزعة هذه الهوية وتفكيك الجماعة التاريخية وكسر شبكات التواصل الموروثة" (ص353).

وإذن فالأمر هنا يتعلق أساسا، بقضية المرجعية وأسس الشرعية الثقافية والسياسية. فبسبب ما للإسلام من مكانة دينية وتاريخية تبرز الحركات الإسلامية بوصفها محاولة جدية لإعادة تأسيس السلطة الشرعية وتوحيد الإرادة الجماعية على أساس القيم والمعايير الإسلامية, وذلك في مواجهة معايير الدولة "الغربية" وقيمها الاستلابية. ويدعو غليون إلى ضرورة التخلي عن النزعة القانونية الشكلية في التعامل مع شعار الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة، وضرورة التركيز على "الغايات والمقاصد الكبرى والأعماق الروحية"، فقد أدى تسرب مفهوم القانون الحديث والوضعي إلى الفكر الديني نفسه إلى مطابقة مفهوم الشريعة نهائيا مع القانون وتحويل الإسلام إلى ما يشبه المدونة المادية للأماكن والنصوص المحددة التي تنظم حياة مجتمع ما من الوجهة السياسية". ويحث صاحب نقد السياسة على ضرورة تركيز الرهان الإسلامي على المجتمع بدرجة أولى بدل الاقتصار على السياسة حتى يكون الإسلام "ملجأ المجتمع وملاذه في مواجهة مخاطر انحلال الدولة والسلطة.

وهو لا يمكن أن ينجح في بناء سلطة أو دولة إلا إذا نجح مسبقاً في بناء المجتمع: أخلاقيته، روحه، وحدته، ألفته، عاطفته" (394).

إن المشلكة الحقيقة التي يطرحها العمل الإسلامي لا تكمن في نزوعه إلى استثمار القيم الدينية في العلم السياسي، ولكن، بالعكس، في تردده في التعرف على نفسه باعتباره قوة سياسية ."والمسألة الأولى التي يتوجب التأكيد عليها، في محاولة تجاوز هذا الانقسام والنزاع في الدين والشريعة والسياسة، هي التمييز بين الإسلام كجماعة ودين من جهة والحركة الإسلامية كفريق إسلامي أو كاجتهاد من بين اجتهادات إسلامية ممكنة، وعلى أساس ذلك، يؤكد برهان غليون أنه لن يكون من الصعب إدراك ما يمثله "الإسلام السياسي" اليوم من تجديد في التفسير وفي رؤية الوظيفة التي ينهض بها الدين في المجتمع، ومن ثم الاعتراف به من جميع المسلمين بوصفه مدرسة إسلامية أصيلة.

وفي الأخير يدعو المؤلف إلى ضرورة إيجاد نوع من التسوية التاريخية التي تضع حداً لحالة التمزق والتنابذ التي تهز الواقع العربي، وتعترف بالمرجعية الإسلامية نبعا لنظام القيم الاجتماعي وأسس الشرعية وتُسلّم في الوقت نفسه بالآلية الديمقراطية سبيلا للسيطرة على جهاز الدولة وتنظيم الاختلاف بصورة مدنية سلمية.

الإشكالية المستقرة

هكذا، يتضح من العرض السابق، كيف صاغ غليون الطابع الإشكالي لعلاقة الدين بالسياسة والدولة. وهي إشكالية مثيرة، بطبيعتها، للسجال والنقاش لما تحيل إليه من قضايا شديدة الحساسية والتعقيد في الوعي والضمير الإسلاميين، وفي سياق التجربة التاريخية للأمة وما ترتب عنها من قراءات متقاطعة ومتباينة بل ومتناقضه في بعض الأحيان. والدكتور غليون يذهب إلى أن صراع الدين والدولة يجد مستنداته الأولى من الناحية التاريخية في نشوء الأديان الكبرى وذلك نظراً لما تمثله هذه الأخيرة من نزوعات تحرر من كل ما هو سلطوي، "ذلك أن الطفرة الأساسية التي ميزت الدين السماوي التوحيدي وجعلت منه ثورة في مستوى الوعي الديني هو تحرير فكرة الألوهية من سلطة الملك والدولة وكل مصادر الشرعية الوضعية". فقد جعلت فكرة الألوهية التوحيدية الحاكم جزءا من نظام الوجود والعالم وأرجعته إلى حجمه الطبيعي بوصفه إنسانا لا أكثر ولا قل، كما أن مفهوم النبوة طريقاً لاكتناه السر الروحي واستيعاب القلق العميق الذي كان يهز شعوب الحضارات القديمة قد ساهم في تقويض مرتكزات النظام الديني القديم القائم على منازع العبودية

وتقديس الملك وتأليهه. وفي هذا الإطار يؤكد غليون أن ما هو مشترك بين الأديان الثلاثة الكبرى (اليهودية، والنصرانية والإسلام) هو مجموع المبادئ الروحية والقيم الكبرى المرتبطة بفكرة التوحيد. "لذلك أصبح الإسلام مستقرا للروح العالمية ومركز تركيب حضاري عالمي بامتياز، بقدر ما أتاحت عقيدته نفسها توحيد الحقيقة الإنسانية، ونفي الدول والممالك والسلاطين، وجعل الأرض مهادا يجري عليه الإنسان من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب مدعوما بعناية الله وثقته به وإيمانه برعايته وتأكيده" (نقد السياسة، ص49).

أما فيما يتعلق بإشكالية السلطة في الإسلام عموماً أو ما اصطلح على تسميته بالخلافة، فإنه يذهب إلى القول بأنها لم تكن من مقتضيات الإسلام ولا من مقاصده الكبرى بقدر ما كانت إحدى التجسيدات التاريخية الناتجة عن علاقة معينة بين مبادئ الإسلام وقيمه الكبرى من ناحية، وصيرورة التاريخ الواقعي من ناحية أخرى. فالإسلام عنده لم يفكر في الدولة ولا كانت قضية الخلافة من مشاغله، "وإلا ما كان ديناً ولما نجح في تكوين الدولة!" ولكن هذه الأخيرة كانت دون شك إحدى التجليات التاريخية الناتجة عن مجموع المهام الدعوية والتبشيرية التي لازمت حركة الإسلام منذ نشأته الأولى مع الحنيفية الإبراهيمية. وعلى هذا الأساس فإن النبوة، بما هي حالة "استثنائية خارقة مرهونة بوجود الرسول ووجود الوحي الإلهي، كانت تمحضاً للمهمة الدينية والتزكية الروحية الخالصة وتجردا من كل ما هو دنيوي وضعي. ويذهب صاحبنا إلى "أن النبوة لا تقود المؤمنين إلى الدولة ولكنها تدعوهم إلى الخلاص من مخاطر الدولة والدنيا معا بما تنذرهم له من مهام ربانية فوق تاريخية وفوق سياسية". ثم يرتب على هذا الخلافة لم تكن سلطة سياسية بالمعنى المتداول بقدر ما كانت مهمة دينية هدفها الأساسي نشر الدعوة، لذلك لم تكن خلافة للرسول في مهمته السياسية المدنية بقدر ما كانت خلافةً له في مهامه الروحية والدعوية.

وهذا يعني أن الدولة تحديدا لم تتأسس، في رأي الدكتور غليون، من داخل الإسلام بحسب سياقه العام أو بحسب تجسيدات التجربة النبوية بقدر ما كانت على تخوم الإسلام وأطرافه بفعل تطورات تاريخية لاحقة. ووفقا لهذا المنطق، إذا كان الرسول عليه الصلاة والسلام قد أسس الجماعة الإسلامية على أساس أنها جماعة دينية، فقد دفعت الفتوح إلى تأسيسها جماعة سياسية أيضاً، أي أضطرتها إلى أن تعيد بناء سولكها من منظور حاجاتها الاستراتيجية الكبرى. ومنذ ولاية الخليفة الثالث عثمان رضي الله عنه سيتم التحول في مستوى القيم السياسية وأشكال إدارة السلطة ومصادر مشروعيتها على حساب الرمزية الروحية، أي أن الحقيقة الدينية ستمتزج بالمصالح السياسية الدنيوية. ومن ذلك يستخلص المؤلف أنه "سوف تولد أول دولة إسلامية فعلية ويمثل عهده (أي عهد عثمان)، كما مثل في موته، حلقة الانتقال والقطيعة معاً في حقيقة الروح الرسالية للخلافة أي سيطرة الروح العملية والسياسية للدولة" (ص 70). ذلك أن الفتنة الكبرى مثلت

مظهرا معبرا عن بداية اختلال التوازن بين معطيات الحقيقة الدينية وموجهاتها القيمية من ناحية والحقيقة السياسية و كيفيات ممارستها من ناحية ثانية. كما عبَّر نشوءُ الدولة عن بداية اضطراب التوازن الداخلي للدعوة والجماعية الداعية، لأن النبوة ليست حالة دائمة ولا عادية، ولا يمكن أن تكون إلا محطة استثنائية في التاريخ، محطة أنتجت أمة ورمتها في لجة الصراع المصيري لتمحص إرادتها وقدرتها على الاستمرار.

وبهذا المعنى ينتهي الأستاذ غليون إلى المصادرة على حقيقة مفادها التخارج بين الحقيقة الدينية والحقيقة السياسية والتأكيد على الطابع الديني المحض للمهمة النبوية. ولكن إلى أي حد يمكن التعاطي مع هذه الحقيقة والتسليم بها؟

يبدو أن هذه القراءة التي يقدمها صاحب كتاب نقد السياسة تثير عددا من الإشكاليات والإحراجات التي يصعب التغلب عليها، سواء كان ذلك من ناحية استقراء النص القرآني والنبوي بحسب مقتضياته أو تصريحاته، أم من حيث التجربة التاريخية الأولى، ما تعلق منها بمرحلة النبوة التأسيسية أو بمرحلة الخلافة، وكذلك من جهة المنظور والتصور العام للإسلام ومستندات العقيدة نفسها.

صحيح أن الإسلام لم يقدم نظرية جاهزة في الدولة ولم يحدد نمطا واحدا لأشكال ممارسة السلطة، ولم يكن نظام الخلافة ضمن صيغته السابقة إلا صورة من صور الإسلام المتعددة والمنفتحة على إمكانيات أخرى لا حصر لها. ولا يمكن بأية حال من الأحوال الزعم بأن هذا النظام قد استنفذ حقيقة الإسلام أو تماهى معها، لأن ذلك يناقض مقتضيات الحقيقة الدينية الحية وشروط تجددها. فقد كان الإسلام دائماً متجاوزاً لكل أشكال التنميط والجمود وبقي مستعصيا على كل أشكال الاستيعاب "والتمأسس" فيما عدا "مؤسسة الأمة" التي شرع استخلافها لتحيي وتمتد في رحاب النص وفي توحد معه وبه. ولعل هذا هو المسوغ الوحيد لاستمراريتها وأسس شرعيتها التأسيسية، فالإسلام قد فكر في الأمة وأشكال استمراريته أكثر مما فكر في الدولة، ولكن ذلك لا يعني أن السلطة بصفتها شكلا من أشكال إدارة مصالح الأمة والموازنة بين قواها قد كانت خارج دائرة اهتمام الإسلام طالما أن ذلك يعد من مستلزمات التفكير في الأمة ذاتها ورعاية مصالحها الكبرى.

فعلى عكس غليون، يذهب رضوان السيد، مثلا إلى القول بأن مفهوم الخلافة يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمعاني القيادة الدينية والسياسية ويتقاطع معهما، وهو ما يتضمنه مفهوم الاستخلاف الشمولي كما يطرحه القرآن. وهذه هي المسوّغات الأساسية لتسمية المسلمين مؤسسة الحكم بعد الرسول عليه الصلاة والسلام بالخلافة؛ "فهم أي المسلمون، خلفاء الله في الأرض ورئيسهم الذي يكلون إليه القيادة في تحقيق المشروع الإلهي الذي

نذرهم الله له هو الخليفة".[4] ونحن نعلم من الناحية التاريخية أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد قام بعمل سياسي بارز غير ذي طبيعة دينية أو أن الدين أو النبوة لا تقتضيه، من ذلك كتابة صحيفة المدينة التي مثلت فعلا حدثا ذا مغزى كبير في عالم الإسلام السياسي وأعلنت لا مجرد قيام جماعة دينية، بل قيام مجتمع سياسي بكل ما لهذه الكلمة من دلالات. صحيح أن النص الذي تحيل إليه معاهدة الصحيفة لا يعني في ظاهره أن قيام الدولة من مقتضيات الدين وكلياته، ولكنه يربط قيام الدولة والنظام السياسي، بل وتكوين المجتمع السياسي نفسه، بالمعهد المديني من دعوة الرسول عليه السلام. هذا ويصعب كذلك أن نتصور خلافة أبي بكر وعمر مجرد مهمة دينية محضة تقوم على الجهاد وتوزيع غنائمه والتبشير برسالة الإسلام، من دون النظر إليها بوصفها خلافة سياسية تقوم أساسا على الموازنة بين مختلف أطراف الأمة وفئاتها ومؤسساتها. ولعل هذا هو مبعث نجاح القيادة السياسية للخليفة الثاني عمر بن الخطاب الذي قام، في خلافته الطويلة نسبيا (عشر سنوات) بأعمال كثيرة ذات طبيعة سياسية واضحة، فلا يمكن تفسير تلك الأعمال تفسيراً دينياً بالمعنى الذي قصده غليون. فتلقيب عمر نفسه "بأمير المؤمنين" ذو دلالة بالغة، وإذاً فالإمارة عمل سياسي بالدرجة الأولى. بل إن رضوان السيد يرى أن الرؤية والمشروعية لمؤسسة الخلافة والسلطة عموما تجد جذروها الأولى في السياق العام لآيات النص القرآني التي فهم المسلمون الأوائل من منطوقها وإحالاتها أنها تتضمن مفاهيم ومصطلحات تؤسس لسلطتهم ومشروعيتهم الجديدة. من هذه المفاهيم والمصطلحات "الإظهار" و"التمكين" و"الاستخلاف" و"التوريث" و"الوعد"؛ وهي كلها معان تحيل إلى القول بالأمة المستخلفة عن النبي المستخلف عن النبوات السابقة.

ويمكن القول إن النبوة ذاتها، على الرغم من طابعها الروحي الخارق القائم على تلقي الوحي المتعالي، تؤكد إلى حد كبير هذا التداخل بين الحقيقة الدينية والحقيقة السياسية منذ المرحلة الثانية للنبوة، أي الفترة المدنية. ذلك أن مهمة النبوة ليست مجرد تمحض للمهمة الدينية، بل إنها تشير إلى ذلك الجمع الحيوي بين الديني والسياسي، وبين المقدس والوضعي. "فلولا النبوة لما توحد العرب وانتظموا وبلغوا درجة من النهوض الأخلاقي، وبالتالي لما دخلوا التاريخ أصلاً؛ فكأن النبوة قد قدمت نفسها لمنح العرب هوية ووحدة وقدرا"، كما يؤكد ذلك بحق هشام جعيط.[5]

بل إن الحركات الاجتماعية السياسية التي أنتجها عالم الإسلام السياسي كانت، في مصادر مشروعيتها وفي تسمياتها، مرتبطة إلى حد كبير بمفهوم منظومة الأمة والولاء للجماعة، ولم تُبْنَ على أساس مديني سياسي، ولم

---

4 رضوان السيد، مجلة الاجتهاد، العدد الرابع، ص14.

5 هشام جعيط، **الفتنة الكبرى**، ترجمة من الفرنسية خليل أحمد خليل، بيروت: دار الطليعة، 1992م، ص28.

تسمِّ نفسها على أساس جغرافي موضعي أو على أساس انتماء "عصبوي طبيعي" مثلما كان الأمر بالنسبة للتشكيلات الاجتماعية السابقة على الإسلام. فقد سمي الخوارج، مثلا، بهذه التسمية لأنها تشير في دلالاتها وإحالاتها إلى خروج الأمة أو جماعة من الأمة للجهاد. أما من حيث التصور العام للإسلام وأصوله الكبرى، فتبدو هذه المفاصلة بين الديني والسياسي ضربا من تزييف حقائق الدين وبتراً لقيمومته على حياة الناس وأحوالهم. وهذا ما يجعلنا نؤكد أن الديني محايد للسياسي لا على سبيل الإضافة والإلحاق، ولكن من جهة الكينونة وأصل التكوين. ونحن نعلم أن كل مسلك حينما يخرج عن حالته العينية والشخصية ويتحول إلى شأن عام، فإنه يصبح سياسياً بالضرورة؛ والدين حينما يكف عن أن يكون للإنسان "في خاصة نفسه" ويصبح شأناً للجماعة، فإنه يستحيل إلى فعل سياسي ضرورة.

بقي أن نشير إلى أن غليون يلفت الانتباه في آخر كتابه إلى حقيقة لازمت الصيرورة التاريخية للفكر السياسي العربي الإسلامي، وهي انصرافه إلى أدب النصائح والفتاوى على حساب تحديد قواعد الحكم وأساليب ضبط جهاز الدولة، ولذلك بقي موضوع السلطة من الموضوعات "غير المفكر" فيها إلا في حالات محدودة جدا من الفكر السياسي العربي الإسلامي. وبسبب ذلك افتقد المجتمع الإسلامي القدرة على السيطرة عليها والتحكم فيها وتأهيلها وتدجينها. ويبدو أن المنعطف السياسي الذي شهده التاريخ الإسلامي مع الفتنة الكبرى قد رسَّخ القناعة في وعي المسلمين وضمائرهم، بما في ذلك النخبة الفكرية والفقهية، بأن هناك انقلابا ما في مستوى القيم السياسية الموجّهة وفي أسس المشروعية العامة، وهو ما عبروا عنه بـ"التحول من الخلافة الراشدة إلى الملك الطبيعي" القائم على شوكة العصبة وعلى الغلبة والقهر على النحو الذي أبرزه ابن خلدون. وكأن عدم التفكير في الدولة هنا والانصراف إلى مثاليات الإسلام الكبرى وإلى تمثل تاريخه الأول يمثل ضربا من التفلت من الدولة القاهرة وعدم اعتراف بشرعية حكمها.